COLINDA PĂCURARULUI

Nicolae Boboc

Înțelegem prin *Colinda păcurarului* sutele de variante (cunoscute până acum), ce sunt cântate de către cetele de feciori din Transilvania, Maramureş, Crişana şi Banat în seara şi noaptea de 14 - 25 decembrie, a căror temă este moartea unui tânăr păstor (păcurar) hotărâtă de confrații săi.[1]

Este vorba, deci, despre motivul mioritic, motiv care s-a dezvoltat în aceste ținuturi româneşti nu sub cunoscuta formă de cântec bătrânesc (baladă), ci sub cea de colindă. Modelul căruia motivul i s-a conformat în aceste părți de țară ține de ritualitate, de aceea ne găsim în fața unor creații ce îndeplinesc condițiile unui astfel de specific. El s-a concretizat în structuri concise, reduse îndeobşte la două episoade: *hotărârea morții* şi ceea ce s-a numit *testamentul ciobanului*.

În acest fel colinda devine a *păcurarului*, cum i se şi spune prin aceste locuri şi nu a *mioarei* ori a *oii năzdrăvane*, care de obicei nici nu apare în respectivele variante. De aceea însuşi termenul de *Miorița – colindă* nu ni se pare prea indicat, el nefiind adecvat conținutului pe care îl exprimă. Dacă totuşi îl vom folosi şi noi, faptul se datorează doar împrejurării că acesta este aşa de intrat în uz, încât cu greu s-ar mai putea renunța la el. Apoi, el trimite spre *Miorița – baladă*, spre adevărata *Mioriță*, cu care colinda noastră se află în raporturile cele mai strânse, indestructibile chiar, ceea ce este important.

De la apariția primei variante tipărite a Mioriței, cea lagată de numele lui Vasile Alecsandri, a trecut mai mult de un secol, timp în care dezbaterile asupra acestei „minuni” a creației noastre populare nu au încetat. S-a ajuns la o adevărată terminologie „mioritică”, la ideea unei „matrice stilistice” derivate dintr-un „spațiu mioritic”, etc.

Într-un studiu devenit repede celebru, folcloristul şi etnomuzicologul Constrantin Brăiloiu, vorbea, nu fără oarecare ironie, despre o adevărată „mioriționlogie” la noi şi asta se-ntâmpla aproape cu o jumătate de secol în urmă.[2] Şi nu putem spune că exagera. Într-o asemenea situație, socotim că n-ar fi prea înțelept a renunța la un termen intrat în limbajul cotidian al oricărui om de cultură din această țară, ci doar a-i preciza, când e cazul, inconvenientele, ceea ce de altfel am şi făcut.

E nevoie a mai arăta că în Transilvania (şi în celelalte ținuturi), alături de colinda păcurarului, mai există şi o colindă a *oilor – colinda oilor* - , cum i se mai spune în unele locuri, dar şi a *păcurarului*, în altele. O găsim în indecele tipologic al Monicăi Brătulescu la tipul 42, în care oile cer ciobanului (lui Dumnezeu, lui Isus, sfântului Ion, soarelui, căci uneori şi aceştia sunt ciobani!), sătul de ciobănie, să nu le părăsească sau să le vândă, că şi ele îl vor răsplătui dându-i miei, lapte, caş sau un veşmânt minunat (făcut din lâna lor).[3] Colinda aceasta este şi ea atestată cam pe acelaşi teritoriu ca şi *colinda păcurarului*, păstrându-şi până astăzi o independență relativă, contaminarea dintre cele două (destul de rară) neatingându-le fondul esențial.

Nu această colindă şi nici altele, cunoscute şi ele adesea sub numele de colinde „de păcurar” sau „de cioban”, uneori chiar şi sub cel de „a păcurarului” sau cum ar fi cele din categoria „Ciobanul şi marea” (tipul 45 la Monica Brătulescu), în care, amenințat de mare, ciobanul nu se teme findcă berbecii lui îi vor croi drum pentru a putea ieşi din ostrovul ei şi a ajunge la munte, unde îl aşteaptă iarba grasă, ne-ncepută, nici cele în care ciobanii amenințați de hoți nu se tem, căci se bizuie pe câini (tipul 40 la Monica Brătulescu) şi nici cele în care Dumnezeu alarmat de zarva oilor (sau fiindcă turma s-a risipit) coboară la cioban, iar acesta recunoscând că-n timp ce el le paşte Dumnezeu le înmulțeşte, etc., îi oferă acestuia miei, lapte, etc. (tipul 43 la Monica Brătulescu), nu vor constitui obiectul cercetării de față. Problema urmărită de noi este cea a felului în care textele *colindei păcurarului*, pe care le socotim mult mai bine păstrătoare a fondului arhaic decât balada, pot aduce sugestii noi în acestă atât de discutată şi controversată chestiune a semnificațiilor şi genezei *Mioriței*.

Până acum nu colinda ci balada a constituit în primul rând obiectul cercetărilor. Iar dintre variantele acesteia, a fost aproape fără excepția preferată cea a lui Alecsandri. Faptul este

explicabil, întrucât balada nu numai că a fost descoperită prima, dar a reuşit să-şi cucerească repede o binemeritată faimă datorită marii sale realizări artistice, la care, o anumită contribuție – se pare că totuşi destul de uşor de trecut cu vederea – şi-a adus bardul de la Mirceşti. Se înțelege deci de ce interesul, mai ales al esteticienilor, s-a îndreptat spre această variantă. Iată, spre exemplu, ce spune Pavel Apostol: „Versiunea alecsandriană *potențează*, accentuează în sensul tipizări reprezentative şi al unei stilizări ideologico-poetice *calitățile populare autentice* ale unei Miorițe de neîndoielnică proveninență folclorică. *Miorița* lui Alecsandri constituie de aceea *punctul de plecare al oricărei cercetări asupra motivului mioritic,* independent de interpretările fanteziste sau de falsificarea ei în literatura de exegeză folclorică."[4] Acelaşi punct de vedere, e adevărat, cu o altă motivare, îl exprimase cu destulă vreme şi D. Caracostea: „. . . . se cuvine să plecăm de la textul lui Alecsandri, pentru că el este acela care a pătruns în conştiința obştească."[5] Dar A. Fochi, autorul monografiei la care studiul amintit serveşte de prefață, are o părere mai nuanțată atunci când scrie: „Deci, dacă ne vom servi pentru stabilirea morfologiei tematice de varianta lui Alecsandri nu înseamnă să o scoatem cu totul din rândul celorlalte, conferindu-i o valoare specială sau luând-o ca baza de discuție şi de demonstrație (. . . .). Noi înlăturăm din discuție varianta lui V. Alecsandri, folosindu-ne de ea totuşi în măsura în care ne dă sugestii utile cu privire la conținutul şi mai ales forma textului. (. . . .). În acest mod, varianta lui intră în rândul celorlalte variante din fondul documentar al lucrării ...".[6] Gheorghe Vrabie, într-un studiu stilistic intitulat *Poetica Mioriței,* pledează pentru această variantă, ce reprezintă, după el, „forma folclorică, stilistică, cea mai firească".[7]

Noi socotim, de asemenea, varianta lui Alecsandri ca fiind cea mai realizată estetic şi cea mai des analizată. Ea nu va intra însă în sfera preocupărilor noastre, neaparținând tipului – colindă. Dar chiar dacă nu ar fi aşa, importanța ei ar fi, din punctul de vedere al cercetării noastre, una secundară, ea reprezentând în evoluția motivului un punct culminant, atins târziu, în timp ce noi urmărim să ne apropriem de forma cea mai arhaică a lui, încercând a-i smulge tainele încifrate în texte uneori sibilinice, chiar dacă valoarea lor artistică este mai redusă. În această privință ne-a fost utilă observația lui Petru Caraman, conform căreia valoarea de document a unui text este invers proporțională cu realizarea lui artistică. [8]

Specificul colindei, gen ritual, a favorizat mai puțin evoluția, schimbările şi stilizările. În schimb, a păstrat mai bine datele inițiale. Epicul din colindă apelează în primul rând la simbol, modalitate de comunicare caracteristică stilului arhaic. „Epicul, în colindă, (. . .) e subordonat pe de-a-ntregul semnificației, interpretării ce i se dă; el trăieşte numai prin valoarea lui simbolică, prin ceea ce poate el însemna în contextul funcțional al colindei. Se poate spune că balada se hrăneşte din miezul şi din amploarea faptului, colinda din semnificația lui", scrie cu multă îndreptățire, Ovidiu Bîrlea.[9]

În ceea ce priveşte structura epică a colindelor, aceasta poate fi redusă uneori până dincolo de limita logicului. Expresivitatea lor este şi ea una aparte, în felul ei. Iată ce spun în privința acesteia Mihai Pop şi Pavel Ruxăndoiu: „Pentru cititorul neavizat, expresivitatea *colidelor* este ascunsă în spatele anacronismului lingvistic, un adevărat hățiş de forme arhaice, construcții sonore rebele, desemantizate, inversiuni ciudate de frază"[10] . Ca exemplu, ei citează un fragment dintr-o colindă a păcurarului, pe care îl reproducem:

- Hai tu, frățiorii mni,
Numa eu că ş-oi muri
Pă mine mi-ț îngopa
Din vârfuțu muntelui,
De-a umbruța bradului;
Din locuț de copârsău
Puneț scoarță de durdzău,
Şi din locuț de sălaş
Puneț scoarță de bohaş;
Şi de-a mâna de-a dreapta
Tăt îm puneț trâmbghița
La cap puneț găleata; *(Vad – Sighet – Maramureş, 1925)*[11]

Aceleaşi aprecieri le găsim şi la Ovidiu Bîrlea: „Cizelarea maximă la care au fost supuse colindele conferă oarecare izolare imaginilor poetice şi face plauzibilă succesiunea lor fără vreo intenție de a le suda oragnic. Fiecare imagine e chintesența unei lumi a cărei simbol a devenit, cu înțelesuri ce se lasă detectate numai prin familiarizarea adâncă cu mediul colindat. Din câteva trăsături, prinde consistență icoana imaginară de culori feerice menită să devină realitate prin vraja urării."[12] Considerând ca pertinente observațiile de mai sus, vom preciza însă că această „succesiune (. . .) fără intenție de sudură organică" se mai poate datora şi altor cauze, dintre care intrarea obiceiului colindatului într-o fază de declin încă dinainte de efectuarea primelor culegeri de colinde (activitate ce a început abia în a doua jumătate a secolului trecut) nu este cea care poate fi uşor trecută cu vederea. Mai sunt însă şi altele şi ne vom referi la ele la locul cuvenit.

În orice caz, o astfel de situație nu a fost în măsură să atragă spre studiul de fond al colindelor (deci nici spre cea a *păcurarului*) pe cei mai mulți familiarizați cu acest specific al genului, nedându-şi seama că sub un asemenea aspect uneori nearătos de poezie rudimentară se ascundeau sensuri nebănuite. Răspândirea prin diferite publicații, în majoritatea lor greu accesibile, a variantelor-colindă ale *Mioriței* a fost o altă cauză. Apariția în 1964 a monumentalei monografii a lui Adrian Fochi, cuprinzând pe lângă un deosebit de competent studiu asupra problemei *Mioriței* şi un *corpus* aproape exhaustiv al variantelor (de colindă şi baladă) cunoscute până la acea dată, a schimbat deodată întrega situație, punând la îndemâna oricui întregul tezaur mioritic.

Variantele tansilvănene ale colindei, de asta dată în număr impresionant, au avut darul să atragă atenția asupra *tainelor* mioritice, aici şi mai de neînțeles decât în baladă. Ceea ce apărea acolo cu oarecare claritate, aici devenea izvor de noi întrebări, multe din ele atât de enigmatice încât cu greu li se va putea da vreodata un răspuns unanim acceptabil. Nu însemnează însă că nu trebuie a se încerca. Aceasta cu atât mai mult cu cât între toate creațiile folclorice colindele sunt cele ce pot fi considerate mărturii cu cel mai înalt grad de autenticitate ale vechii nostre spiritualități. Ele au fost performate întotdeauna în grup şi o singură dată pe an, într-o zi fixă. Cântarea în grup nu a putut favoriza prea mult procesul de continuă transformare la care sunt supuse, într-o măsură mult mai mare, alte categorii folclorice datorită ştiutei tendințe de contemporaneizare caracterstică acestuia. Modificările ar fi fost posibile doar în perioada de învățare a colindelor, dar caracterul ritualic al obiceiului se opunea unei asemenea practici. Colindele – şi există destule atestări în acest sens, provenite din zonele unde datina era încă în floare – trebuiau reproduse întocmai, fără omisiuni şi fără adăugiri. Cei cărora ele le erau adresate aveau grijă să vegheze la aceasta. Ca orice ritual, eficiența lui era condiționată de respectarea sa întocmai. [13]

Textele arhaice, colindele operează cu simboluri. Ele includ semnificații cândva clare, astăzi devenite însă obscure, mai ales pentru cel obişnuit doar cu lectura de pe poziții „actuale". Căci colindele, în marea lor majoritate, descind din mituri. La început s-ar părea că ele au fost asociate unor rituri, pe care apoi le-au narat. Riturile au dispărut, dar „povestea" lor a supraviețuit şi aceasta datorită împrejurării că era înglobată într-un întreg ceremonial, cel al colindatului. Astfel caracterul lor ritualic s-a păstrat, însă într-un alt context, cel ce le-a îngăduit totuşi să-şi poată menține pe cât posibil forma veche. Nu vrem să spunem că ele nu ar fi evoluat. Dar evoluția a fost mai lentă. Atât de lentă, încât s-a ajuns cu vremea ca adevăratul sens al unor povestiri (cele rămase aproape aceleaşi, dar suportul lor dispărând) să nu mai fie înțeles; ba chiar şi al unor cuvinte. Cu toate acestea, ele s-au perpetuat prin tradiție, uneori rămânând intacte, alteori deformându-se în aşa măsură încât nu se mai poate şti acum despre ce ar fi putut fi atunci vorba.

Un caz asemănător s-a petrecut în antichitatea latină cu textele cunoscute sub numele de *Cântece Salinare – Carmina Salinaria –* şi *Cântecul Franților Arvali – Carmen Fratrum Arvalium.*

Cântecele Salinare, cele mai vechi rămăşite ale poeziei religioase latine, ajunseseră în timpul lui Quintilian (secolul I e. n.) să nu mai fie înțelese nici măcar de preoții Salilor.[14] Iată cum arătau ele în timpul lui Varro:

Cozeulodoizeso; omnia vero ad patula coemisse,
Iancus Ianes duonus cerus es, dunus Ianus

Ve Vet pom melios eum recum.[15]

Cântecul Fraților Arvali, slujitori ai *Deei dia*, veche divinitate agrară romană, sărbătorită în luna mai în cadrul unui ritual al ogoarelor, când aceştia oficiau trei zile (pentru rodirea câmpurilor şi înmulțirea turmelor, făcând şi sacrificiile de rigoare), era de asemenea foarte vechi. În timpul executării lui (recitării, probabil), preoții săltau şi tropoteau în jurul mesei destinate sacrificiilor. Iată cum arăta imnul (rugăciunea) în anul 218 e. n., după trascrierea din timpul lui Heliogabal (Rugăciunea este adresată zeului Mars, inițial şi el divinitate agrară):

1. Enos Lases iuvate.

Nave luaerve Marma (Marmar) sins (sers) incurrere in pleores (pleoris).

2. Satur furere (fufere) Mars limen Sali sta berber
   Semunis (simunis) alternei aduocapit conctos.
3. Enos Marmar (Mamor) iuvato.
   Triumpe, triumpe, triumpe, triumpe, triumpe.[16]

Nici pentru *Cântecele Salinare* şi nici pentru *Cântecul Fraților Arvali* nu s-au găsit până astăzi traduceri care să întrunească acordul unanim. Le-am reprodus şi pentru că N. Densuşianu face legături, mai ales între *Cântecele Salinare* şi *colindele* noastre.

Textele *colindei păcurarului* cuprind şi ele straturi arhaice. Acestea trebuiesc identificate şi apoi încercată descifrarea lor; nu prin ceea ce pot ele însemna pentru omul de azi, ci prin ceea ce au putu semnifica celor contemporani apariției lor. Ar fi vorba deci despre un fel de „arheologie culturală", dacă e îngăduit a ne pronunța astfel, atrăgând însă atenția că paralela nu poate fi dusă până la capăt, întrucât arheologul urmăreşte să reconstituie din vestigii întregul căruia acestea i-au aparținut, pe când în cazul nostru asemenea reconstituiri nu sunt posibile, neputând avea certitudinea existenței cândva a unui prototip din care „resturile" să se fi păstrat şi la care ele să poată fi raportate. Cu alte cuvinte, aceste vestigii nu provin dintr-un întreg pietrificat, fix, ci dintr-unul în continuă devenire, fie aceasta şi lentă, ele putând astfel aparține oricărui moment al acestei deveniri.

Totuşi, din datele de care dispunem - şi despre care nu ştim cu siguranță în ce măsură ele sunt mai apropiate sau mai îndepărtate de geneză - se va putea induce un *model*, în urma unei operații de abstractizare, model capabil să rețina însuşirile comune, valabil doar pentru materialul din care a fost extras, ca o generalizare a acestuia şi fară pretenția că el ar putea fi prototipul (arhetipul) din care variantele actuale ar fi descins. El (modelul) ramâne doar ce de fapt este, o construcție teoretică, dedusă din date absolut reale, avându-şi utilitatea în anumite cazuri: compararea cu alte modele, raportarea părților la întreg, constatarea unor abateri etc.

Teoria modelului are o mare importanță la structuralişti, aceştia referindu-se mereu la un *model formant* ce s-ar afla în mintea performerilor şi s-ar transmite din om în om, din generație în generație, pe cale orală. La noi i-au fost consacrate acestuia (modelului şi teoriei lui) lucrări importante de către Gh.Vrabie, una din ele fiind o aplicare a teoriei modelului chiar la tema noastră, la *Miorța*[17]. Ne vom referi uneori la această teorie ca şi la rezultatele aplicării ei la tema amintită, deşi cercetarea lui Gh.Vrabie este îndreptată în special asupra problemelor de stil, pe când noi urmărim dezlegarea unor probleme de conținut.

Scopul cercetării noastre este descifrarea sensului unor simboluri ascunse în textele unor versuri ciudate ce par câteodata lipsite de logică (uneori chiar sunt!), uitate parca printre celelalte, dar a căror prezență nu pare deloc a fi gratuită. Vom mărturisi încă de la început că o asemenea întreprindere nu este nici uşoară şi nici lipsită de riscuri. De aceea prudența necesară în astfel de situații ne va sfătui câteodata *să formulăm mai multe întrebări decât să dăm răspunsuri,* sperând că ele vor putea servi altora, după noi, ca puncte de plecare în cercetările lor, fiind poate şi mai norocoşi. Se ştie de multă vreme şi de către mulți că o întrebare bine pusă valorează uneori mai mult decât un răspuns superficial. Deci, nu dezvăluirea frumuseților incluse în textele variantelor colindei sau baladei mioritice va fi ținta cercetării noastre ci interogarea unor laturi mai tainice, în stare să mărturisească despre vechi credințe, practici, obiceiuri, despre spiritualitatea strămoşilor noştri. Ceea ce vizăm noi în primul rând priveşte deci substratul. Pentru aceasta este nevoie de a se face o analiză *mitologică*, necesară de câte ori vom întrezări în variantele *colindei păcurarului*

urme, ecouri ale unor mituri, de o *hermeneutică* al cărei scop va fi decodarea unor simboluri. Căci colindele ne vin dintr-o vreme şi dintr-o lume în care se practică un asemenea mod de comunicare.

Ştim foarte bine că spiritualitatea geto-dacică se încadra în una mai cuprinzătoare, balcano-egeeano-mediteraneană, descinzând în parte dintr-una şi mai veche, indo-europeană, care s-a suprapus celei locale. Această constatare ne va permite să încercăm, atunci când va fi cazul, stabilirea unor paralele, fără a trage însă concluzii pripite doar pe baza unor simple analogii.

Fiind vorba despre colinde, vom reaminti că ele reprezintă un gen sincretic, neexistând în realitate decât prin simbioza dintre muzică şi poezie (sau invers), în cadrul unui ceremonial. Cele doua, chiar trei componente se intercondiționează, ceea ce ne obligă să ținem seama de fiecare, dar şi de întregul rezultat din unitatea lor. O primă consecință a acestei situații este un mare grad de stabilitate în comparație cu alte genuri folclorice, mărindu-li-se astfel valoarea de document.

În acelaşi timp însă, felul cum au fost făcute alegerile impune măsuri de precauție. Culegerea şi tipărirea textelor mioritice (colinde şi balade) a început abia către mijlocul secolului trecut. Prima versiune a baladei o datorăm— aşa cum se ştie— lui Vasile Alecsandri[18] şi nu peste mult timp Atanasie Marian Marienescu va publica şi el prima colindă, intitulată *Judecata păcurarilor*, împreună cu altele „culese şi corese”[19]. Din păcate, intervențiile lui în texte ca şi sistemul său de reconstituire prin metoda colajelor a dăunat mult valorii de document la care am fi avut dreptul să ne aşteptăm de la colindele cele mai vechi atestate. Din această cauză textele ce provin din culegerile lui At. M. Marienescu trebuie utilizate întotdeauna cu prudență, ceea ce nu s-a facut în toate cazurile, punând sub semnul întrebării concluziile unor cercetări altfel foarte meritorii.

În general, textele din culegeri (nu numai in cazul celei a lui At. M. Marienescu) nu au fost surprinse „pe viu”, adică în timpul performării lor în cadrul ceremonialului colindatului, când se respectau cu mai multă rigoare o seamă de prescripții specifice unei asemenea împrejurări şi nici n-au fost înregistrate de la cei din „ceată”, măcar în timpul în care aceştia le învățau (şi când se cântau în grup), ci de la „informatori” individuali, de multe ori femei sau copii (iar aceştia nu le ştiau decât „din auzite”), pe bază de dictare. Vreme îndelungată culegerile de colinde n-au fost făcute nici de muzicieni, capabili să noteze şi melodiile, ci de oameni al căror interes se mărginea doar la textele literare, la „vorbe” şi care nu-şi dădeau seama că în timpul cântării între cele două componente, se realizează în mod spontan un proces de permanentă acomodare, concretizat de multe ori prin „întregiri”, „eliziuni”, de silabe etc. Aşa se explică existența în texte a unor serii întregi de omisiuni ce le fac de neînțeles, căci informatorii, nefiind obişnuiți să le dicteze, nu le mai puteau reproduce cu exactitate. Cel mai frecvent uitat într-o asemenea situație este tocmai refrenul[20], adica textul care în timpul performării ceremoniale se repeta mereu, şi aceasta nu întamplător. Dar nu se uita numai refrenul. Femeile şi copiii, nefăcând parte din ceată, le cunoşteau în calitate de receptori. Şi atunci, când nu-şi aduceau prea bine aminte unele versuri, le mai şi improvizau. Alteori mai introduceau şi câte un vers, sau mai multe, din balada lui Alecsandri, în cazul că o ştiau de la şcoală. Sau intercalau versuri din *Cântecele de stea*, cum se-ntâmpla în varianta din Uibăreşti-Ribița-Brad, culeasă în 1956:

Pe-un picior de munte
Trei păstori se intâlniră
Şi aşa se sfătuiră
Să omoare pe unul,
Pe cel mai micuț[21].

La toate cele spuse până aici se mai pot încă adăuga multe.Vom aminti doar câteva. Foarte adesea, culegătorii nu se implicau direct în acțiune ci se adresau altora prin scrisori, chestionare, spre a face muncă de teren, de obicei învățători sau preoți. Aşa a procedat şi Atanasie Marienescu. Nu toți cei în cauză aveau însa şi pregătirea necesară unei asemenea activitați, mulți permițându-şi să mai „corecteze” textele pe care nu le înțelegeau, ba unii chiar să le mai înfrumusețeze după gustul lor. Astfel, „zuarel de ziua” a devenit „ziurel de ziuă”; „rujmălinul” sau „lujmălinul”, rozmarin. Dar asemenea situații, odată cu slăbirea funcției de ceremonial a

obiceiului, se pot datora şi rutinei. Aceasta a dus în unele părți la cântarea mecanică a versurilor, ajungându-se la nonsensuri precum cel arătat de Monica Brătulescu, nonsens ce şi-a câştigat deja o tristă celebritate:

La acest măr mare rotat

a devenit

La cizmar, mare rotar,

în gura unui informator din Pelinu Lehliu, Bucureşti (1931)[22]. Specialistul de astăzi, orientat în multiplele probleme ridicate de astfel de cazuri, va trebui să facă discriminările necesare spre a nu aluneca spre concluzii hazardate. Cu toate acestea, se cuvine să ne exprimăm gratitudinea fața de pionierii folcloristicii noastre, căci numai datorită lor dispunem de o serie de monumente, multe descoperite în ultimele clipe ale existenței lor.

Cât despre textele muzicale ale colindelor, va trebui să menționăm că ele au fost notate sau înregistrate cu ajutorul unor mijloace mecanice înca şi mai târziu, îndeosebi în secolul nostru, iar opera de transcriere, şi mai ales de publicare a lor, dovedindu-se a fi şi actualmente într-un stadiu nesatisfăcător. Dacă mai ținem seama şi de faptul că în perioada când au început culegerile colindatul îşi pierduse de mult funcția rituală, iar ceremonialul se găsea şi el în faza de dezagregare, ne putem da şi mai bine seama cât de departe ne aflam de ceea ce putea fi datina în perioada ei înfloritoare. Dar şi aşa cum ne-au parvenit, colindele închid înlăuntrul lor urme nebănuite despre spiritualitatea noastra arhaică, mărturii vii şi de necontestat. Supraviețuiri ale unor vremuri şi ale unor mentalitați apuse, ele nu reflecta de obicei epoca în care circulă, ci una mult mai îndepartată. Tocmai în aceasta constă marea lor valoare culturală, adica în faptul că procesul de adaptare, atât de specific produselor oralității, nu a dus întotdeauna la o prea mare modificare a structurii lor de bază şi aceasta datorită, aşa cum am mai amintit, performării lor întotdeauna în grup şi specificului împrejurărilor ce țin de ritualitate.

Dar să vedem, după ce aceste sumare considerații cu caracter mai general, ce ne spun textele colindei:

COLINDA PĂCURARULUI ne relatează despre una sau mai multe turme de oi (de regula *trei,* dar pot fi şi *şapte, opt, noua...)* care se găsesc pe *munții cei mari, pe-un picior de munte, în vîrvuțu muntelui, colo-n susu mai din susu,* ori *colo-n jos şi mai din jos, colo-n jos de şesurele* sau *pe razor de vie,* deci atât în spațiul păstoritului cât şi în cel al agriculturii.

Turmele sunt însotite de *pacurărei,* cel mai adesea şi aceştia în număr de *trei*, dar, ca şi turmele, pot fi şi ei mai mulți sau chiar şi mai puțini (în unele variante întâlnim doar doi)[23]. Dacă nu sunt *trei*, vor fi mai frecvent *şapte* sau *nouă,* ceea ce ar putea sugera ideea unei eventuale simbolistici a numerelor, nestrăină nici de pythagorism (şi nici de zamolxism) şi nici de creştinism, simbolistică ce şi-a lăsat amprentele şi în alte categorii folclorice româneşti.

Tinerii pacurărei sunt de obicei *frați, frați de cruce, veri, veri primari, verişori,* din două sau mai multe *surori,* ceea ce noua nu ni se pare lipsit de importanță, terminologia respectivă putând fi ecoul îndepărtat al unui posibil *sistem de parentare,* altul decât suntem obisnuiți a-l înțelege cei de azi, şi care—se va vedea la momentul potrivit—ne va fi de mare folos la datarea aproximativă a unor straturi din colindă.

Dintre pacurărei, unul se dovedeşte uneori a fi mai *străinel, străinuț,* alteori *mai micuț,* dar de multe ori şi *mai voinicel, mai frumuşel* şi nu rareori colinda ne spune că *mai mare-i turma la el.* Câteodată îi aflăm acestuia şi numele: îl cheamă *Pătruț.*

Ceilalți, confrații lui mai mari, desigur şi mai vechi în îndeletnicire, îl trimit *să-ntoarne turma* ori să aduca apă cu gălețile de la izvor, ceea ce el îndeplineşte. Excepțiile sunt atât de puține şi neconcludente, încât practic, pot fi ignorate, deşi, e bine să recunoaştem, nimic din ce ne spun textele nu trebuie neluat în seama fără o motivare temeinică, întrucât s-ar putea să aparțină unor straturi arhaice.

În timp ce el este plecat spre a-şi duce la bun sfârşit sarcina ce i-a fost dată, ortacii lui (frați, veri primari) țin „sfat", fac „săbor", „se-nlegiuesc" să-l omoare, fără însă a ni se preciza grave hotărâri. Textele ne spun doar că ei, în absența lui, dus să îndeplinească cererea lor, „îi fac legea", ori că „lui grea lege i-o picat", „lui gre lege i-o umblat, „lui lege i s-o legat, „lui legea i s-o gătat".

Cu aceasta ajungem la punctul, poate, cel mai discutat şi mai controversat al colindei: hotărârea lor, deşi în nici un fel motivată, este acceptată de tânărul păcurar fără să protesteze, fără mânie, fără revoltă, fără încercarea de a o evita, excepție de la această regulă făcând doar câteva variante, pe care însă noi avem suficiente motive de a le socoti ecoul unei mentalități mai apropiate de a noastră.

Din textele puse în gura confraților vom afla, fără vreo urmă de îndoială, că motivul omorului nu este însuşirea de către ei a bunurilor sale, spre deosebire de ceea ce ne spune balada. Hotărârea lor nu apare ca rezultatul unei duşmănii, ci mai degrabă ca o *hotărâre care trebuie luată*. Marea majoritate a textelor lasă să se înțeleagă aceasta cu destulă claritate, fără a o afirma însă în mod deschis. Nu rezultă că tânărul cioban *şi-ar fi neglijat obligațiile profesiunii sale,* cum citim de multă vreme în multe exegeze, acestea bazându-se doar pe două variante (din câteva sute!). Una din ele este cea culeasă, dar mai ales „coreasă" de Atanasie Marienescu, cel care are meritul de a fi dat la iveală, în 1859, primele colinde tipărite; cealaltă provine din Rohia-Lăpuş-Maramureş, descoperită în 1952 de Elisabeta Moldoveanu-Nestor şi este atât de asemănătoare primeia, încât pare aproape o calchiere a ei, putând astfel fi, pe bună dreptate, suspectată de a-şi avea sorgintea în aceea. Se poate oare trage o concluzie valabilă doar pe baza a două variante a căror autenticitate poate fi uşor pusă la îndoială şi împotriva evidenței oferite de toate celelalte, mult mai numeroase?

Dar chiar în însăşi varianta lui Atanasie Marienescu găsim o contradicție evidentă, care ne surprinde că nu a suferit intervenția sa, fiindcă ne vine greu să credem ca el să nu o fi observat. Poate însă ca ea să fi aparținut textelor din care el şi-a „combinat" varianta tipărită (texte ce proveneau totuşi din două localități destul de distanțate, Cluj şi Lipova), el păstrând ce i s-a părut ca fiind caracteristic acestora. Vom cita versurile în cauză, pentru a se vedea mai clar despre ce este vorba:

Păcurarul cel mai tânăr
Toată ziua suflă-n fluier
Şi de turmă se zăuită,
Şi pier ou în seamă multă,
(Cluj şi Lipova, 1859)[24]

Acesta este textul din care s-a dedus o întreagă teorie, cea amintită, după care ciobanul a fost condamnat de confrații săi, *veri primari* de-ai lui, fiindcă *şi-ar fi neglijat obligațiile profesiunii.* E adevărat că *a te zăuita* de turmă, chiar dacă motivul este pasiunea de-a cânta tot timpul din fluier (se vede că acest păcurărel era şi un artist!) poate fi o culpă, mai ales când aceasta duce la pieirea oilor, cum ne spune textul (chiar dacă e contestabil şi în discordanță cu celelalte texte); dar, spre sfârşitul colindei apar alte versuri, neaşteptate, şi aceste versuri parcă ar voi să anuleze ceea ce au afirmat celelalte, când păstorul condamnat se adresează oilor sale:

Berbecei şi mieluşei,
Blestemați pe soții mei
Că m-au săgetat în stână
Şi nu ştiu să fiu de vină![25]

Şi atunci, ne întrebăm, nu avem oare motive să nu renunțăm la îndoielile noastre în privința temeiniciei argumentelor care au dus la concluzia mai înainte menționată (neglijarea obligațiilor)?

Există însă unele variante ce vorbesc despre *o fată de maior* care, preferând pe unul dintre păcurari pe „Cel mai mititel/ Că-i mai frumuşel", s-ar părea că ar putea întrucâtva justifica trimiterea lui la moarte, fie datorită *geloziei* celorlalți, fie *încălcării* unei presupuse *legi drastice ciobăneşti*, după unii, sau *existenței unei superstiții*, după alții, conform cărora le-ar fi interzisă femeilor prezența la stână, iar celor ce se dedică păstoritului, pe tot timpul acestuia, căsătoria. Dovezi în legătură cu astfel de interdicții se pot găsi şi *pro* şi *contra*, încât bază absolută nu se poate pune pe ele. Într-un centru păstoresc de importanța celui din Mărginimea Sibiului găsim băcițe, iar ciobanii din una din cele mai vechi şi autentice aşezări specifice, cum este cazul Vaideenilor din nordul Olteniei, care mai practică şi azi un anumit gen de transhumanță (i-am întâlnit în drum spre munții Poiana Ruscăi din părțile hunedorene), s-au amuzat pur şi simplu

când le-am solicitat lămuriri în legătură cu existența unor asemenea interdicții sau superstiții. Dar trebuie să recunoaştem că există şi atestări contrare, provenite din alte regiunii ale țării.

Despre textul din colinde, în legătură cu această problemă, Monica Brătulescu ne spune că el este „ezitant cu privire la atitudinea ciobanului sau la natura vinovăției sale”[26]. Noi vom încerca să sugerăm că „fata de maior” ar putea să fie substitută unui alt personaj mitic, căci unele texte de colindă sau chiar de baladă mai vorbesc şi despre o misterioasă *Soră a Soarelui şi a Pământului.*

În privința motivului de natură economică, pe care-l găsim şi în balada lui Alecsandri, după care omul s-ar justifica prin intenția celorlalți ciobani de a-şi însuşi turma celui osândit, el nu numai că nu-şi găseşte locul în variantele-colindă, dar atunci când vine vorba de el, este înlăturat în modul cel mai categoric. Ne referim la variantele în care tânărul păcurar încearcă să-şi răscumpere viața oferindu-le celorlalți în schimbul ei „turmulița” lui, „fluieraşul”, „sumănaşul”, „boticuța”. Răspunsul lor este fără nici o excepție cât se poate de tranşant:

Nouă nu ne trebă
Că şi noi avem
Turmă ca şi-a ta
(Bucium – Zalău, 1939)[27]

Am mai spus că atitudinea lor nu este duşmănoasă față de el. Aceasta reiese şi din faptul că ei îi dau posibilitatea să-şi aleagă singur felul de moarte. Şi o fac în termenii cei mai duioşi: „Frate, cum îți vrei moartea?”; „Ce miorțiță-ți vrei tu țâie?”; „Ce mortiță tu-ți pofteşti?”. Urmează apoi o enumerare de modalități, ce ar putea sta la baza unei istorii a mijloacelor de ucidere cunoscute pe teritoriul nostru din cele mai vechi timpuri (totuşi nu completă!): săgetarea, tăierea, luarea capului, aruncarea în săbii, aruncarea în „țăpuşe”, punerea în „fârtaie”, aruncarea în văpaie, facerea „bobotaie”, spânzurarea, anunarea într-un copac, aruncarea în apă, împuşcarea, îngroparea de viu. Ciudat este faptul că sugrumarea lipseşte. Dar şi mai ciudată este toată această înşiruire! Bineînțeles că ea nu este epuizată de fiecare variantă. De neînțeles şi stranie apare opțiunea lui cea mai frecventă: să i se ia „căpuțu”.

Nelipsit din nici o variantă – colindă este ceea ce s-a obişnuit a fi denumit „testamentul ciobanului”, prin care acesta nu doreşte să fie îngropat nici în țintirim şi nici la biserică, ci „În staurul oilor”, „În turiştea oilor”, „În jocuțu mieilor”, „În strunga oilor”, „În țărcuțu mieilor”; iar în alte variante: „În vârvuțu muntelui,/ De-a umbruța bradului”, ori „La fagul cel mare/ În mijloc (alături) de cale”.

Seria lucrurilor de neînțeles nu se opreşte însă nici aici. El cere să nu se pună pământ peste el, ci să-l învelească doar în glugă! Alăturea să-i fie puse: fluierul (nelipsit!), trâmbița, bucinul, toporul, lancea, bota, baltagul, măciucuța, cârligul, bineînțeles nu întotdeauna toate. Din multe texte, se poate înțelege că rostul unora din ele, cum ar fi fluierul ori trâmbița, bucinul, este de a aduna, la sunetul lor, oile, pentru îndeplinirea ritualului bocirii, de care el nu vrea să fie niciodată lipsit, nici în împrejurările specifice ale morții lui. Unele din aceste obiecte, specifice profesiunii păstoreşti, servesc şi ca substituiri pentru „cruciță”, pentru „steag” etc.

Din această nelipsită cerere a ciobanului de a fi înmormântat la stână, înconjurat de obiectele profesiunii sale, s-a dedus „dragostea lui pentru îndeletnicire”, formulată de D. Caracostea: „Până acum am văzut în ce chip, în fața morții se afirmă puternica *dragoste a ciobanului de îndeletnicirea lui;* [...] aici, în acest simțământ puternic vedem *factorul generator esențial al cântecului nostru bătrânesc*, adânca lui legătură cu viața păstorească”[28], ceea ce este adevărat, dar nouă nu ni se pare a spune prea mult, cererea ciobanului putând fi explicată şi în alt fel.

Constantin Brăiloiu a văzut în respectivele versuri expresia dorinței ciobanului de îndeplinire a cerințelor ritualului de înmormântare prin substituirea obiectelor ce nu puteau fi la îndemână cu cele ce puteau fi găsite acolo[29]. Cu exprimarea convingerii sale că oile îl vor plânge pe munți şi pe văi, se încheie de regulă *colinda-păcurarului*. Există însă şi variante în care se aduce vorba despre *mama ciobanului*, căreia el doreşte să-i fie ascunsă moartea lui. De aceea el cere confraților lui să nu-i spună acesteia adevărul, desigur spre a o cruța de suferință. Felul însă în care el le sugerează confraților ce să-i spună mamei nu presupune totdeauna ocolitea

adevărului:

Acasă când vi-ți duce
La maica să-i spuneț-î
C-am rămas napoi,
Tăt vânzând pa oi,
Numărând pa bani,
Pa aripa şubii
La lumina lunii,
C-am rămas la Beci
Vânzând la berbeci
Ş-acolo-s ge veci.
(Toheşti-Hălmăgel-Gurahonț, 1956)[30]

sau

Voi ortacii mei,
De-ți mere acasă
Şi va întreba
Măiculița mea,
Voi spuneți aşa:
C-am rămas napoi
Tot vânzând la oi,
Pe aripa şubii
La marginea lumii.
(Gura Văii-Pleşcuța-Gurahonț)[31]

Acest episod în care se aminteşte despre mama ciobanului, corespunzând celui al „maicii bătrâne" din baladă, îl găsim mai rar în variantele *colindei*. De aceea unii comentatori îl consideră ca nefiind specific *(colindei)* , înclinând a vedea în el mai mult rezultatul unor influențe mai recente venite dinspre baladă, sau al unor contaminări cu folclorul local. Totuşi, în subtipul „Pe munții cei mari", episodul mamei e la locul lui, e bine închegat şi bine reprezentat[32].

Oaia năzdrăvană este aproape absentă în colindă. De asemenea, *nunta mioritică* cea care a făcut să se consume atâta cerneală, datorită importanței ei în baladă. Prezența celor două motive în colindă este aşa de rară încât poate fi neglijată, fiind, se pare, un împrumut mai recent. În orice caz, ea nu este structurală.

Aceasta este *Colinda păcurarului*, al cărui conținut am încercat să-l redăm într-o formă cât mai cuprinzătoare, însoțindu-l şi de unele comentarii. În ea găsim o serie întreagă de situații ce se prezintă altfel decât le cunoaştem din baladă. Găsim şi termeni care ridică semne de întrebare, cărora nu li se pot da răspunsuri mulțumitoare. Pot fi formulate doar ipoteze. Uneori, însă, acesta nu va fi uşor, nemairămânând decât calea constatării unor eventuale analogii. Ceea ce urmează va fi o încercare de elucidare a sensurilor implicate în textele variantelor cunoscute ale *Colindei păcurarului.*

În *Poetica Mioriței,* Gh. Vrabie propune o sistematizare a tipurilor *Colindei păcurarului* pe zone de circulație[33]. Acelaşi lucru îl face şi Octavian Buhociu, folosind însă alte criterii[34]. Fără a contesta utilitatea unor asemenea demersuri, noi nu vom urma această cale – scopul cercetării de față fiind altul - , dar ne vom strădui să cuprindem în viziunea noastră, care se doreşte sintetică, aspecte cât mai caracteristice ale fiecărui tip.

[1] Datorită vechimii lor apreciabile, colindele cu această temă păstrează până în zilele noastre aproape fără nici o excepție, în textele lor, pentru a-l denumi pe cioban sau păstor, termenul arhaic de *păcurar,* provenit din latinul *pecorarius* (de la *pecora* = turme, pluralul *pecus –oris* = turmă, animale, vite)

[2] Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Geneve, 1946

[3] Monica Brătulescu, *Colinda românească*, *The Romanian Conlinda* (winter – solstice songs), Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 195- 197

[4]Pavel Apostol, Motivul mioritic în cultura română, studio introductive la A. Fochi. Tipologie, circulație; geneză, texte, Ed. Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1964, p. 64.

[5] Dumitru Caracostea, Poezia tradițională română. Balada poporană şi doina, I ediție, critică de D. Şandru. Prefață de Ovidiu Bîrlea, NBucureşti, 1969, p. 283

[6] Adrian Fochi, *Miorița. Tipologie, circulație; geneză, texte* , Ed. Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1964, pp. 210-211, passim.

[7] Gheorghe Vrabie, *Poetica Mioriței*, Ed. Academiei RSR, Bucureşti, 1984, p. 35

[8] Petru Caraman, *Contribuție la cronologizarea şi geneza baladei populare la români*, în "Anuarul arhivei de folclor", an I, pp. 53-105, an II, pp. 21- 88

[9] Ovidiu Bîrlea*, Miorița colind*, în "Revista de etnologie şi folclor", nr. 5, 1975, p. 340[10] Mihai Pop şi Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Ed. didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1978, p. 171

[10] Mihai Pop şi Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Ed. didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1978, p. 171

[11] Adrian Fochi, op. cit. p. 562, apud. Tache Papahagi,*Graiul şi folclorul Maramureşului*, Bucureşti, 1925, pp. 102-103, text CCCLXXX.

[12] Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, volumul I, Ed. Minerva, Bucureşti, 1981, p. 359

[13] Alexiu Viciu, în *Colinde din Ardeal* (Bucureşti, 1914, p. 9) scrie următoarele: "Orice schimbare la colinde ar fi identic cu o profanare" Acelaşi punct de vedere îl confirm după şase decenii Constantin Mohanu în *Fântâna dorului, Poezii populare din Țara Loviştei*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975, p. 580: "Colindele trebuiau ştiute toate şi fără a greşeli, căci gazdele care-i primesc, foşti şi ei colindători, îi controlează riguros. S-au întâmplat şi cazuri când băieții, greşind prea mult, să fie dați afară din casă (toți sau numai "strana" sau feciorul care a greşit), ca a doua zi să afle tot satul. Putem vedea în aceasta şi o relicvă din vechea practică a obiceiului tradițional, care cerea imperios reproducerea fidelă şi neschimbată a colindelor ceea ce explică şi păstrarea formelor arhaice ale unor cuvinte, chiar, alterate".

[14] Marcus Fabius Quintilianus, *De institutione oratoria*, I, 6, apud. Nicolae Densuşianu, *Dacia preistorică*, Bucureşti, 1913, p. 1112.

[15] Bergkius, *Commentatio de Carrminum Saliarium reliquii*s, Margurg, 1848, Apud. Nicolae Densuşianu, op.cit. p. 1112.

[16] Henzen, *Acta Fratrium Arvalium*, p. CCIV, Crpus inscriptionum latinarum, vol. VI, nr. 2104, Apud. Nicolae DEnsuşianu, po.cit. p. 1117.

[18] Vasile Alecsandri, *Poezii poporale, Balade (cântece bătrâneşti) adunate şi îndreptate de* ..., Iaşi, 1852.
[19] At. Marian Marienescu, *Judecata păcurarilor*, în *Poezia poporală*, *Colinde*, culese şi corese de ... Pesta, 1959.
[20] Refrenul constituie una din caracteristicile cele mai importante ale colindelor. Repetându-se după fiecare vers, refrenul era cel dintâi care se întipăreşte în mintea ascultătorilor colindei. Metrica lui nu era întotdeauna aceeaşi cu a celorlalte versuri, dar făcea împreună cu acestea un tot, căruia-i corespundea o structură melodică extrem de bine sudată, rezultatul fiind un întreg realizat pe bază de complementaritate. Refrenul reprezintă o formulă care, prin repetarea ei cu obstinație, atrage atenția asupra rostului magic inițial atât al ei cât şi al colindelor. Înainte de a avea o funcție poetică, el avea una practică, vizând eficiența, prin insistență. Probabil că la început, fiecare colindă îşi avea refrenul şi melodia ei, însă cu timpul situația s-a schimbat, trecerea refrenelor de la o colindă la alta fiind favorizată înainte de toate de similitudini de natură metrică. E posibil ca apariția de noi colinde să fi obligat la împrumuturi din vechiul fond de refrene, pentru asigurarea eficienței magice la care ne-am referit. Unele refrene ne vorbesc despre renaşterea naturii, rostul lor fiind, probabil declanşarea noii vegetații: „florile dalbe"; altele se referă la căsătoria fetelor, al cărui simbol era cununa: „cunună de vinețele"; altele despre căsătoria junilor: „junelui bunu" sau „mirelui tinerelu"; sau despre frumusețea fetelor: „Lina mălina", „Lina rujmălina", „feciorită de-ocheşită". Unele şi-au pierdut complet sensul inițial, nemaifiind de multă vreme înțelese, devenind simple eufonii repetate mecanic şi luând tot felul de înfățişări care le incifrează în aşa măsură, încât detectarea formei originale devine aproape imposibilă. Din categoria acestora face parte atât de popularul „Lerui ler", provenit probabil din Hallelujah Domine", prin rotacizare şi metamorfozări continue, după ipoteza D. Dan – Al. Rosetti, până acum cea mai credibilă.

Refrenele mărturisesc despre vechimea colindelor şi despre vechile credințe ale autohtonilor, despre spiritualitatea lor. Unele, cum este de exemplu *Suralisa - mangalisa* (Suralesa – mangalesa) prezintă surprinzătoare similitudini cu sanscrita, părând a fi o invocație către soare, spre a-şi relua strălucirea. Vezi Aurel Berinde, Simion Lugojan, *Contribuții la cunoaşterea limbii dacilor*, Ed. Facla, Timişoara 1984, p. 219.
[21] Adrian Fochi, *op. cit.* Transilvania, 1980, p. 676.
[22] Monica Brătulescu, *La luncile soarelui*, Editura pentru literatură Bucureşti, 1964, p. XI

[26] Monica Brătulescu, *Colinda românească,* Ed. Minerva, Bucureşti, 1981, p. 319, nota 8.
[27] Adrian Fochi, *op.cit.*, Transilvania, 84, p. 607.
[28] Dumitru Caracostea, *Miorița în Muntenia şi Oltenia,* în *„Convorbiri literare”*, 52 (1920), p. 633.
[29] Constantin Brăiloiu, *op. cit.,* p. 4.
[30] Adrian Fochi, *op.cit.*, Transilvania, 156 b, *Pa munții cei mari*, p. 646.
[31] *Ibidem*, Anexă LXIX, p. 1028.
[32] *Ibidem*, nota 1, pp. 382 – 383.
[33] Gheorghe Vrabie, *op. cit*. Pp. 42 – 56.
[34] Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, Ziorile şi poezia păstorească*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1979, p. 425 sq.